

# HERMENÉUTICA Y DISCURSO POLÍTICO: UNA APROXIMACIÓN DESDE LA FILOSOFÍA DE HANNAH ARENDT

Carlos Kohn Wachter

## RESUMEN

En este trabajo se analiza el aporte de Hannah Arendt a la hermenéutica como enfoque para la comprensión de la experiencia política del hombre contemporáneo, en tanto esta es producto de una *praxis*, que –al ser “penetrada” por el juicio– valida una serie de decisiones alcanzadas por acuerdo, dentro del contexto de una pluralidad de opiniones encontradas. Para Arendt, la función de la hermenéutica no es solo de interpretación, sino que además, debe consolidar la *praxis* comunicativa que le es inherente, evaluar críticamente las opiniones conflictivas, señalar las limitaciones de los discursos y evitar que estos se conviertan en dogmas. Según ella, finalmente, la hermenéutica puede ayudar a comprender cuáles y por qué ciertos eventos son cruciales a la hora de exigir un cambio en la integración normativa de la sociedad y contribuir a diseñar criterios que faciliten la consecución de una democracia de y para los ciudadanos.

*Palabras-clave:* teoría política, análisis hermenéutico, *praxis* comunicativa, Arendt.

## ABSTRACT

HERMENEUTICS AND POLITICAL DISCOURSE: AN APPROXIMATION FROM THE PERSPECTIVE OF HANNAH ARENDT

In this work, I present the most relevant aspects of Hannah Arendt's contribution to the development of hermeneutics and its application to the understanding of the political experience of contemporary man, a *praxis* “penetrated” by critical reflection which validates a series of decisions reached by consensus within the plurality of confronting opinions. For Arendt, the function of hermeneutics is not only to interpret, but rather to facilitate judgment and strengthen its inherent communicative action, to critically assess conflicting opinions, to point out its constraints and to avoid dogmas. Finally, for Arendt, at the moment of requiring change in the normative integration of society, hermeneutics can help understand which events are crucial and why and thereby contribute to determine the criteria leading to a democracy of and for the citizens.

*Key-words:* political theory, hermeneutic analysis, communicative *praxis*, Arendt.

## RÉSUMÉ

HERMÉNEUTIQUE ET DISCOURS POLITIQUE: UNE APPROXIMATION D'APRÈS LA PHILOSOPHIE DE HANNAH ARENDT

Les aspects les plus importants de la contribution de Hannah Arendt au développement de l'herméneutique ainsi que leur application à la compréhension de l'expérience politique de l'homme contemporain sont présentés dans cet article, en tant qu'une *praxis* qui, "pénétrée" par la réflexion critique, valide une série de décisions prises d'un commun accord dans le contexte de pluralité des opinions confrontées entre elles. Selon Arendt, l'herméneutique a pour fonction non seulement interpréter sinon faciliter la formation de jugement et consolider l'action communicative qui lui est inhérente, interpréter critiquement les opinions conflictives, signaler leurs limites et éviter qu'elles ne se convertissent en dogmes. Finalement, pour Arendt, l'herméneutique peut aider à comprendre quels événements sont cruciaux et pourquoi, au moment d'exiger un changement de l'intégration normative et ainsi dessiner les critères menant à une démocratie de et pour les citoyens.

*Mots-clé:* théorie politique, analyse herméneutique, praxis communicative, Arendt.

## RESUMO

HERMENÊUTICA E DISCURSO POLÍTICO: UMA APROXIMAÇÃO A PARTIR DA FILOSOFIA DE HANNAH ARENDT

Neste trabalho se analisa a contribuição de Hannah Arendt à hermenêutica como enfoque para a compreensão da experiência política do homem contemporâneo, uma vez que esta é produto de uma *praxis*, que ao ser "penetrada" pelo juízo, valida uma série de decisões alcançadas por acordo, dentro do contexto de uma pluralidade de opiniões encontradas. Para Arendt, a função da hermenêutica não é só de interpretação, senão que além disso, deve consolidar a ação comunicativa que lhe é inerente, avaliar criticamente as opiniões conflitivas, sinalizar as limitações do discurso e evitar que estes se convertam em dogmas. Finalmente, segundo ela, a hermenêutica pode ajudar a compreender quais e por quê certos eventos são cruciais na hora de exigir uma mudança na integração normativa da sociedade e contribuir ao desenho de critérios que facilitem a obtenção de uma democracia de e para os cidadãos.

*Palavras-chave:* teoria política, análise hermenêutica, praxis comunicativa. Arendt.

I. \* La hipótesis central, de la cual partimos en la presente investigación, es que –para emprender un examen riguroso y exhaustivo de los aspectos más relevantes de la cultura política– se debe construir una reflexión crítica que permita determinar el *locus hermenéutico* de las prácticas sociales que se desarrollan en la *vita activa* de los hombres, en cuanto integrantes de una comunidad dada, y de las representaciones discursivas de esas prácticas. En consecuencia, cualquier teoría política que aspire a poseer un alto grado de verosimilitud debe indagar acerca de la significación de dichas experiencias humanas, a sabiendas de que le sería de poco provecho intentar someter a prueba sus conjeturas (a través del ensayo y error, lo cual de todas formas es imposible, porque los hechos humanos son únicos e irrepetibles). De modo que lo que bien pudiera ser cierto para las ciencias físico-naturales, a saber, que *la verdad* solo puede obtenerse a través de la corroboración o *falsación* (Popper *dixit*) de sus enunciados, no es necesariamente aplicable en el ámbito de las teorías políticas. Tal metodología solo pudiera funcionar, de manera parcial y muy puntual, en lo que respecta a las mal llamadas –según Popper– ciencias sociales.

Así, por ejemplo, el uso discursivo de nociones tales como poder, acción, libertad, legitimidad y revolución –por mencionar algunas de las más frecuentemente utilizadas en el ámbito de investigación de estas disciplinas– implica que sus significados se interpretan a partir de formas relevantes de relaciones y prácticas humanas, por lo que no pueden ser ni analizados ni definidos de forma abstracta, ni tampoco considerados aisladamente. Dichos conceptos adquieren la configuración de proposiciones solamente cuando se emplean para intentar comprender experiencias específicas que determinan y contextualizan su contenido y significado.<sup>1</sup>

---

\* Este artículo es una versión revisada y ampliada de una conferencia presentada el 7 de junio de 2002, en el marco del Seminario “Hermenéutica y crítica de la cultura (Homenaje a Hans Georg Gadamer)”, organizado por la Subdirección de Investigación y Postgrado del Instituto Pedagógico Rural “Gervasio Rubio” del Estado Táchira y el Centro de Investigaciones Postdoctorales de FACES, Universidad Central de Venezuela. Agradezco a los evaluadores anónimos de este artículo sus atinadas observaciones. Está de más decir que todos los errores y omisiones que aquí pueda haber son de mi entera responsabilidad.

<sup>1</sup> Véase, al respecto, la elaborada argumentación que sobre este tópico presenta Hannah Arendt (1968, pp. 8-15 y 84-90). Así, refiriéndose a la capacidad epistémica de la comprensión de la política, Arendt –muy cercana a Marx, en este punto– afirma lo

En otras palabras, si como parte de su experiencia cultural (*v. gr.* en el ámbito de la praxis comunicativa) los hombres deben afrontar preocupaciones con relación a:

- cómo acometer su participación en la comunidad;
- cómo saber elegir entre diferentes ideas y programas de acción;
- cómo apoyar o rechazar una causa, movimiento, o pieza de legislación;
- qué objetivos concretos se esperan de una institución, en respuesta a las distintas situaciones que se le plantean, etc.,

al filósofo político y, también, al intelectual comprometido, les corresponde, entonces, emprender un análisis intencional (fenomenológico) del *mundo de la vida*, con miras a alcanzar una comprensión intersubjetivamente verosímil de los hechos realizados por el hombre. El objetivo de ese examen es develarnos, a través de su interpretación, el sentido intrínseco de aquella experiencia particular que se considere relevante. El analista del discurso político debe, en consecuencia, explorar y hacer significativo el entramado de dicha cultura política, señalar cómo se articulan los diferentes aspectos que lo conforman y exponer cómo estos se estructuran en un todo congruente. Además, debe indagar acerca de cómo los actores sociales se definen a sí mismos, entrever cómo se interrelacionan entre sí, adquieren identidad pública y establecen un sistema de compromisos para hacer viable la convivencia en nuestras sociedades multiculturales. Asimismo debe *opinar* acerca de las diferentes pasiones, capacidades, y aspiraciones que apuntalan o socavan la vida social e institucional establecida.

De lo anterior se desprende que, para un enfoque hermenéutico como el de Hannah Arendt, todo discurso –cuyo objetivo sea interpretar la experiencia humana– debe asumir como su hipótesis medular que la comprensión de la *praxis* está ligada a un tipo de racionalidad (intersubjetiva), la cual, penetrada por el juicio, valida una serie de decisiones alcanzadas por acuerdo, dentro del contexto de una pluralidad de opiniones que no temen confrontarse entre sí. El

---

siguiente: “Esta experiencia es una experiencia en el pensamiento [...] y, como todas las experiencias [son el resultado de un] hacer algo, sólo puede ser ganada mediante la práctica” y –como si quisiera evitar cualquier connotación de idealismo– continúa: “mi suposición es que el pensamiento mismo nace de los acontecimientos de la experiencia vivida y que debe mantenerse vinculado a ellos como los únicos indicadores para poder orientarse” (Arendt, 1995, pp. 86-87).

rol vital de la hermenéutica, en consecuencia, es el de fundamentar la crítica del juicio y consolidar la racionalidad dialógica que le es inherente, examinar las opiniones conflictivas y señalar sus limitaciones a fin de evitar que estas se conviertan en dogmas.

Solo un análisis hermenéutico dotado de una buena dosis de racionalidad comunicativa puede ayudarnos a comprender por qué ciertos *eventos* de la experiencia cultural del hombre son cruciales a la hora de exigir un cambio en la integración normativa de los individuos dentro de su entorno sociocultural. Asimismo, una vez realizado este diagnóstico, la hermenéutica podría explicitar cómo llevarse a cabo teórica y prácticamente un proyecto de formación cultural y cívica de la sociedad, ingredientes fundamentales del verdadero discurso democrático, e indicar, a modo de horizonte de sentido, las posibles vías que nos conduzcan a producir los cambios necesarios para la consecución de una autonomía política de y para los ciudadanos. Ciertamente, ofrecer claves hermenéuticas para la comprensión de la cultura política del hombre contemporáneo ha sido la gran pasión intelectual que está en la base de toda la reflexión de Hannah Arendt. Por ello, uno de los principales objetivos del presente artículo es el de visitar aquellos aspectos de su pensamiento que, a mi modo de ver, permitirían construir un nuevo modelo de análisis del discurso político capaz de alcanzar un alto poder tanto explicativo como prescriptivo para la acción.

II. La indagación crítica acerca de la realidad del mundo y de las manifestaciones de la cultura humana –más que la búsqueda de la verdad o la especulación acerca de la estructura ontológica del Ser– emerge como la preocupación fundamental del pensamiento de Hannah Arendt. Este *élan* refleja su angustia por la destrucción radical de la libertad y la pérdida del sentido compartido de ciudadanía, que ella atribuyó al totalitarismo y a la “banalidad del mal”. Pero esta percepción no fue captada por Arendt meramente como una idea o intuición, surgió de su intento de pensar acerca de la condición del hombre contemporáneo a través de su propia vivencia como “pasajera del barco del siglo XX, testigo y víctima de sus violentas sacudidas” (Jonas, 2000, p. 23), una travesía que le fue impuesta y no fue emprendida voluntariamente. Más bien, el hecho de haber vivenciado la condición de *pariah*, tanto real como intelectual, la hizo arribar a una comprensión *sui generis* de lo que para ella significaba vivir en el mundo.

En efecto, por casi cuatro décadas, nuestra autora se abocó por entero a intentar mostrar –no solo a través de la indagación heurística (*Between past and future*) y de la aproximación fenomenológico-discursiva (*The human condition*), sino también interpretando la *res gestae*, a través de su “visita” a distintas crisis históricas, especialmente los procesos de revolución y violencia (*The origins of totalitarianism; On revolution, Crises of the republic*, etc.)– que el poder político no se genera siguiendo el contrato hobbesiano de sumisión o de cesión de poder al Estado, sino que surge de la construcción de espacios públicos de deliberación y de *promesas mutuas* entre los ciudadanos, para afirmar su libertad ante cualquier coerción ejercida por la autoridad instituida.

Hannah Arendt consideraba que mediante el enfoque hermenéutico se podía realizar una reflexión rigurosa y crítica, necesaria para extraer la relevancia de los sucesos de la experiencia humana que inciden de una manera determinante en la vida pública, y, de esta manera, proveer la argamasa teórica o matriz epistemológica para encaminarnos hacia los objetivos mencionados en la primera sección así como hacia conclusiones como la enunciada en el párrafo anterior.

No es de extrañar, entonces, que, siguiendo a Kant,<sup>2</sup> nuestra autora insista en que es la CIENCIA la que debe ocuparse de la búsqueda de la verdad ya que su objeto es observar y dar a conocer el mundo, tal como este se manifiesta a los sentidos; en cambio, a la FILOSOFÍA le atañe investigar un significado, evaluar la importancia de una experiencia, juzgar una acción, dar sentido a la vida (Arendt, 1978, pp. 57-64). Por cierto, cabe señalar aquí que, de un modo similar a Arendt, Hans Georg Gadamer afirma que el juicio *apofántico*, es decir, el enunciado científico, se caracteriza, frente a todos los otros modos de discurso, por la pretensión de ser verdadero, “de revelar un ente tal como es” (1992, p. 53).<sup>3</sup> Sin embargo, el propio Gadamer –y Arendt (1968, pp. 55-56) lo acompaña en esta convicción– agrega que en las diferentes disciplinas se dan innumerables formas de discurso, cada uno de los cuales contiene algo de

---

<sup>2</sup> Para Kant, la *ratio cognoscendi* opera haciendo uso del intelecto (*Verstand*); se trata de la facultad del análisis a partir de la percepción (*Wahrnehmung*), mientras que la *ratio essendi*, es decir, el ejercicio filosófico, implica utilizar la razón (*Vernunft*), la facultad reflexiva, con el fin de dilucidar significados.

<sup>3</sup> Para un análisis más detallado sobre las divergencias entre la concepción antigua y la moderna acerca de la verdad, puede consultarse el excelente artículo de Pedro Castro (1998).

verdad, pero muchos de ellos no tienen por qué demostrar “en qué consiste el ente”.<sup>4</sup>

Arendt enfatiza, además, la importancia de que la búsqueda de una ciencia universal, que podría explicar la naturaleza de los procesos subyacentes, es y continúa siendo más evidente en el campo de la física, lo cual en sí mismo no es malo. Por el contrario, si el avance de la ciencia y la tecnología logra satisfacer, cada vez más, las necesidades biológicas humanas, más podrá el hombre disfrutar de su libertad en la esfera pública. Sin embargo, como bien observa la autora (1968, p. 88), no pasó mucho tiempo antes de que los economistas y otros científicos sociales adjudicaran a sus respectivas disciplinas la misma capacidad predictiva de las ciencias físico-naturales, al aplicarlas al ámbito de los asuntos humanos, con resultados desastrosos, tales como los planes quinquenales impuestos por la política de colectivización de Stalin en la Unión Soviética. No obstante, añade la filósofa judía, este tipo de discurso no es solamente característico de los regímenes totalitarios, sino también de otras formas discursivas obsesionadas con la creación de imagen,<sup>5</sup> las cuales tratan de negar o transformar la coacción de la verdad factual difuminando la distinción entre hechos y opiniones (véase Arendt, 1968, pp. 242-243).

Gadamer, por su parte, no tenía empacho en sugerir que, si el verdadero significado de la verdad es lo que los griegos denominaban *aletheia* –es decir, haber descubierto lo que estaba oculto– y si trasladamos este procedimiento al campo de las humanidades, por ejemplo, con el objeto de develar el significado de una obra literaria o artística o de algún acontecimiento de la experiencia humana, necesariamente tendremos que acudir a aquel conjunto de “prejuicios” que orientan de antemano nuestra interpretación. Estos constituyen, siempre, “la situación hermenéutica del intérprete” y, si bien delimitan, en

---

<sup>4</sup> La analogía entre Arendt y Gadamer es evidente. Gadamer (1992, p. 54) arguye que la ciencia –al elegir entre procedimientos– debe restringir sus aspiraciones de alcanzar la verdad *tout court*, ya que si esta supone verificación, lo que no siempre es posible, el criterio para medir el conocimiento no sería ya *su verdad*, sino *su certeza*. De ahí que el auténtico *ethos* de la ciencia moderna –desde que Descartes formuló la clásica regla de la certidumbre– es que ella solo admitiría como condiciones de verdad aquellas que satisfacen el ideal de certeza.

<sup>5</sup> Estoy pensando, por ejemplo, en las cuñas y en los debates televisivos de las campañas electorales en las democracias occidentales.

buena medida, el discurso interpretativo, también expanden las coordenadas *naturales* del contexto espacio-temporal que está en la base de dicho discurso (Gadamer, 1977, caps. 9, 10 y 11).

Los *pre-juicios* –para la hermenéutica gadameriana– constituyen medios para acceder a contenidos y significados, no manifiestos, que pertenecen a otras culturas o a autores que proveen otro corpus hermenéutico para la interpretación o que, más sencillamente, poseen otros preconceptos. Así pues, la comprensión es un proceso heurístico que descubre o devela nuevos significados y valores de la tradición a la que pertenecemos y, gracias a ella, se puede establecer un diálogo plural para cuestionar y revisar nuestros supuestos más afianzados. La decisión sobre si mantenemos nuestros prejuicios habituales, o los sustituimos por otras presuposiciones rescatadas del pasado, o los asimilamos de otra cultura, es una decisión prudencial, que no está sujeta a contrastación ni está libre de error. En sentido estricto, concluye Gadamer (*ibidem*), se trata de un razonamiento heurístico no demostrativo ni algorítmico. O, como bien lo señala Vincenzo P. Lo Monaco:

la comprensión gadameriana, entendida como desplazamiento a la situación que se ocupa de la tradición, rompe con la idea de un observador imparcial e imposible, pues entiende la experiencia humana como relación personal que cada uno puede mantener con otra persona: sólo al descubrir y determinar activamente mi situación respecto de otro estoy en condiciones de adquirir conocimiento de mí mismo y de la otra persona; sólo si descubrimos y determinamos el presente respecto del pasado alcanzamos un auténtico conocimiento histórico. (1998, pp. 56-57)

Al igual que Gadamer (1992, p. 55), Hannah Arendt reitera que una de las tendencias más ubicuas y nefastas de la tradición filosófica y de la teoría social era, y sigue siendo, no tanto el intentar comprender e interpretar las manifestaciones de la cultura humana sino, más bien, interesarse en acudir al discurso filosófico racionalista para fundamentar el dominio de la política conforme a criterios de verdad y, a partir de estos, juzgar la debilidad epistemológica de las interpretaciones que se han producido sobre esos mismos acontecimientos. Para nuestra autora, de la legalidad progresiva de la ciencia moderna ha surgido el universo íntegro de la planificación y de la técnica, lo que ha reducido así el ámbito de la libertad del hombre, quien se ve, ineluctablemente, sometido al dominio y usufructo de esa técnica a fin de poder ejercitar



libremente su acción. Como es de esperar, Arendt es altamente crítica respecto de esa tendencia, pues considera –acertadamente en mi opinión– cualquier perspectiva que pretende reducir la acción del hombre a un proceso regido por leyes como opuesta al reconocimiento de la pluralidad humana, lo que coarta la libertad y la acción. Si todo está determinado, la acción libre del hombre no tiene razón de ser. Bastaría que un discurso político se apropiara de una cosmovisión con tales premisas para que fuera repudiable de entrada (Arendt, 1968, pp. 77-90).

En este mismo orden de ideas, Arendt insiste en que el filósofo y, por antonomasia, también el teórico político, no deberían estar interesados en reiterar las verdades obvias, ni en hallar sus fundamentos últimos, sino en dilucidar aquellas experiencias –pasadas y presentes– que son relevantes para la vida humana. Además, deberían interesarse por analizar esas experiencias no desde una perspectiva científica (psicológica o sociológica, en busca de patrones generales), sino hermenéutica, que le permita determinar el valor relativo de las actividades, instituciones y manifestaciones de la existencia humana, dentro del contexto histórico en el cual se insertan. Solo así puede el filósofo intentar mostrar el carácter restrictivo del universo discursivo de la verdad dominante (denunciar su rigidez y ceguera ideológica) y ayudar a su desmistificación.

La argumentación de Arendt es clara y vehemente: la relevancia de un significado no se define a partir de *el* método, sino a través de una *visita* a la experiencia que el hombre deriva de su participación en el mundo. Toda intelección se despliega en el lenguaje, pero antes de este, está la vivencia que el hombre ha obtenido de aquella. En otras palabras, nuestra autora afirma que la actitud cognoscitiva, el *telos*, y los medios para establecer la validez de lo que sostiene aquel que busca la verdad, ya se trate del teórico puro o del individuo que reúne datos empíricos, se deben distinguir nítidamente de las capacidades y procedimientos mentales mediante los cuales se forman, prueban y debaten las opiniones individuales, que son aquellas que, en definitiva, envuelven la clase de pensamiento representativo, prudencial, que intentan comprender y moldear el cambiante flujo y reflujo de los eventos humanos.

En suma, un discurso es relevante en la medida en que haya sido estructurado como resultado de haber sopesado un asunto desde una variedad de juicios y de perspectivas, tal como lo afirma Arendt en el siguiente pasaje:

Nuestro pensamiento es verdaderamente discursivo, cuando corre de un sitio a otro, de una parte del mundo a otra, a través de todo tipo de puntos de vista conflictivos, hasta que finalmente asciende de estas particularidades [las opiniones] a alguna generalidad imparcial. (Arendt, 1968, p. 242).<sup>6</sup>

Empero, si en una primera instancia Arendt comienza emulando a Gadamer, al ofrecer nuevos y contundentes argumentos en torno a la contraposición entre conocimiento científico y comprensión hermenéutica –haciendo prevalecer así, con Aristóteles y con Kant, la dicotomía entre *episteme* y *doxa*–, en un segundo momento, cuando escribe su ensayo *Truth and politics* (1968, especialmente, pp. 239-249), Arendt da un salto cualitativo cuando sitúa el nivel de esa misma discusión en el ámbito de una confrontación entre verdad y discurso político, alejándose así de Gadamer. Desde esta nueva óptica, Arendt deriva un enfrentamiento entre dos polos: por un lado, los que consideran que los enunciados de su discurso son siempre verdaderos –o al menos aparentan serlo– y por ello construyen un proyecto político para la realización de esa verdad, es decir, proceden a su institucionalización a cualquier costo en detrimento de la libertad, para afianzar la *banalidad del mal*; y, por el otro, los que defienden un discurso político en proceso permanente de construcción, a partir de la formación de consensos, que a su vez son consecuencia del diálogo y de la participación democrática de los ciudadanos en esos diálogos y en ese proceso, a sabiendas de que nadie tiene el monopolio de la verdad.

Como se ha podido observar, no es sorprendente que en la confrontación mencionada Arendt se adhiera a la perspectiva de la *doxa* y no a la de la *verdad*. Más extraña, en cambio, pudiera ser su afirmación de que el discurso cientificista de la política es intrínsecamente un discurso antipolítico, puesto que dicho discurso niega, de entrada, la relación esencial entre la acción política y la pluralidad humana. Así, la verdad –como ya tenían claro tanto Platón como Descartes– ha de ser aprehendida, en tanto verdad, por cada individuo, pues la misma solo puede ser interiorizada por él, en cuanto sujeto racionalmente autónomo. Del mismo modo –sostiene Arendt– no basta que una mayoría de personas asuma una postura diferente a la de una minoría, para con ello validar

---

<sup>6</sup> En este contexto, la expresión *generalidad imparcial* significa ‘actitud equilibrada’. No se trata, por lo tanto, de apelar a alguna suerte de objetividad o neutralidad, posturas que según Arendt no son aplicables a la experiencia humana. Las traducciones de citas textuales de Hannah Arendt del inglés al español, en el presente artículo, son del autor.

una verdad, por más que obtenga un mayor consenso para sostenerla como fundamento legitimador de una política. Para la filósofa judía, en consecuencia, mucho más significativa que la caracterización de lo que es el estatuto de verdad de un enunciado es la conceptualización de las condiciones de viabilidad y de los criterios de validez del discurso político, que hayan podido ser determinados a través del enfoque hermenéutico. Por ello, particularmente, contra Platón y Descartes, Arendt aclara que el *logos* del discurso político solamente puede tener su marco de referencia en el reino de la opinión y no en el de la verdad.

En consecuencia, el reino de la política y el reino de la opinión son considerados como coextensivos. Dentro de este último, el criterio de validez no es la verdad sino el consenso, que solo se alcanza como resultado del diálogo en torno a una pluralidad de perspectivas, producto de la reflexión crítica de los participantes, cuando estos actúan en el “espacio de aparición”, en la esfera pública. Arguye Arendt:

El pensamiento es representativo. Yo me formo una opinión considerando una cuestión determinada desde distintos puntos de vista, haciendo presentes en mi mente los puntos de vista de aquellos que están ausentes; es decir, los represento [...]. Cuantos más puntos de vista de la gente tenga presentes en mi mente mientras pondero una cuestión dada, y cuanto mejor me imagine cómo me sentiría y pensaría si estuviera en su lugar, mayor será mi capacidad para el pensamiento representativo y más válidas serán mis conclusiones finales, mi opinión. (1968, p. 241)

Formarse una opinión no es una actividad privada que lleve a cabo un pensador solitario. Las convicciones solo pueden someterse a prueba y ampliarse cuando hay un verdadero encuentro entre distintas opiniones. Y, aunque buscamos coincidencia de posturas, el hecho de que no logremos coincidir no es un defecto o una falla en la formación de opinión, puesto que la diversidad de opiniones es una expresión de la inerradicable pluralidad humana. La formación de opiniones, por ende, requiere de una comunidad política de iguales, de la imaginación para representar otros puntos de vista, y de la valentía para exponer nuestras convicciones en público a fin de someterlas a la crítica de la racionalidad intersubjetiva de esa comunidad.

Para fundamentar su tesis y mostrar –a partir de ejemplos concretos– cómo se implementa en la práctica la hermenéutica, Arendt somete a un riguroso análisis el discurso político de los próceres de la independencia norteamericana. Así, el preámbulo constitucional, escrito por Thomas Jefferson,

en el “Draft preamble to the Virginia Bill establishing religious freedom”, representa –para la autora de *Sobre la Revolución* (1967, pp. 205-206)– un indicativo del cambio entre un discurso político que apelaba al derecho divino de los reyes como la verdad legitimadora de su autoridad y un nuevo discurso que busca legitimarse a través de un consenso entre opiniones representativas de diversos sectores de ciudadanos. Por ejemplo, cuando Jefferson sostiene que el enunciado “Todos los hombres son criados iguales” es una “verdad auto-evidente”, en realidad no está postulando un axioma matemático sino un principio cuya validez y facticidad es fruto de un acuerdo. Para Jefferson, arguye Arendt,

los consensos al igual que los axiomas matemáticos, deben ser la expresión de las creencias de los hombres, no de aquellas que dependen de su propia voluntad, sino de las que persiguen involuntariamente la evidencia propuesta a sus mentes [...] esa cualidad, si pretende ser políticamente pertinente, es una cuestión de opinión, y no la verdad. (1968, p. 246)

Arendt llama la atención sobre el hecho de que el prócer norteamericano no indica meramente que tales o cuales verdades son auto-evidentes. Más bien, Jefferson, al señalar que se ha arribado a una verdad por la fuerza del consenso, muestra que en política la condición de validez de un enunciado para aquellos que la sostienen no depende de su contrastación lógica o su fundamentación axiomática, sino del hecho de que pueda sustentarse. Al proporcionar esta explicación, Arendt aspira a hacerle entender al lector que la esfera política, en tanto reino de opinión, no requiere de validez científica, sino del consenso en torno a lo que se considera válido, un consenso que se construye al armonizar la interacción de las diferencias.

En otras palabras, como son notorias las diferencias entre los puntos de vista formulados en torno a los acontecimientos humanos –opiniones que, como hemos visto, no pueden ser evaluadas científicamente– solo es posible arribar a un compromiso vinculante entre los participantes, cuando todos ellos están dispuestos a integrar sus respectivas concepciones del Bien en una imagen del mundo representativa de la diversidad que ellos mismos van elaborando. Y esto únicamente puede ocurrir a través de la persuasión, que a su vez es la resultante del debate libre e *isonómico* entre los ciudadanos participantes. A este respecto Arendt escribe:

La pluralidad humana, básica condición tanto de la acción como del discurso, tiene el doble carácter de igualdad y de distinción. Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro [...] no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse. (1993, p. 200)

El interés común sustantivo por la libertad y el respeto a la pluralidad de opiniones solo se descubre a través de la mutua persuasión dentro del debate libre, pero –como lo reitera la propia Arendt– los consensos, obviamente, son siempre efímeros, ya que el interés común logrado está permanentemente sujeto al vaivén entre los conflictos y la cooperación. El mutuo acuerdo entre los ciudadanos solo puede surgir, entonces, en un contexto de argumentación política y deliberación colectiva, donde hay espacio para el desacuerdo sobre cuáles son los intereses que afectan prioritariamente a la comunidad. No se trata de alcanzar –tal como pretendía Rousseau en su tiempo– una visión del bien común, ni de una “voluntad general”, a la cual los individuos deben, finalmente, plegarse, sino lo que debe unir a los ciudadanos es, más bien, la voluntad de encontrar un mundo común, de crear un espacio político donde sus diferencias puedan ser articuladas, discutidas, y felizmente resueltas en una forma democrática (1984, p. 517 y siguientes.)

El consenso y la promesa mutua –según Arendt– son la sustancia de la verdad de un discurso político. Pero esto no implica que todos y cada uno de los involucrados terminen cediendo en aras de un acuerdo mínimamente aceptable, el cual, en realidad, deja siempre algún resabio de insatisfacción. Solo aquellos afectados por las normas regidas por el convenio consideran que sus opiniones deben tomarse en cuenta a la hora de lograr un entendimiento enteramente satisfactorio en torno a sus necesidades, porque han sido convencidos por las razones aducidas, ya que el rol de las normas es satisfacer intereses generalizables. La convicción común implica la aceptación tácita de obligaciones mutuas y, por ende, que el acuerdo es políticamente legítimo y no una usurpación de la voluntad libre de los individuos. Nace así un nuevo *factum* político (Arendt, 1968, pp. 151-154 y 165-171), es decir, “irrumpe un nuevo espacio de aparición”.

Este poder comunicativo –precisamente porque exige la presencia de otros– es imposible en una situación de aislamiento y requiere de un espacio: el espacio público de la palabra y la acción, ámbito en el que, según Arendt, se

experimenta el juicio crítico prospectivo, el cual implica la contrastación –hermenéutica– de las opiniones debatidas. En otras palabras, la disposición de un individuo a considerar una cuestión determinada desde distintos puntos de vista implica tener presentes las razones aducidas por los demás participantes, incluso las de aquellos que en un momento dado podrían estar ausentes, apreciando y contextualizando así el sentido de las más diversas posturas, dentro y durante el proceso de la deliberación y de la adopción de criterios para la acción.<sup>7</sup>

Por ello, Arendt sostiene que:

Acción y discurso están tan estrechamente relacionados debido a que el acto primordial y específicamente humano debe contener al mismo tiempo la respuesta a la pregunta planteada a todo recién llegado: ¿Quién eres tú? Este descubrimiento de quién es alguien está implícito tanto en sus palabras como en sus actos [...]. En todo caso, sin el acompañamiento del discurso, la acción no sólo perdería su carácter revelador, sino también su sujeto, como si dijéramos: si en lugar de hombres de acción hubiera robots [...] y, aunque su acto [el de los robots] pueda captarse en su cruda apariencia física sin acompañamiento verbal, sólo se hace pertinente a través de la palabra hablada en la que se identifica el actor, anunciando [este último] lo que hace, lo que ha hecho y lo que intenta hacer. (1993, p. 202)

Este proficuo pasaje sobre la relación íntima entre la racionalidad discursiva y la praxis trae un buen número de consecuencias. La más importante es que la pluralidad humana es la condición básica tanto de la acción como del discurso. Sin esta disposición a respetar la diferencia y a actuar de manera solidaria no podría haber ninguna acción comunicativa. Hacer este planteamiento equivale, para nuestra filósofa, a invitar a cada individuo a asumir la plena responsabilidad de su propia existencia, a sacudir toda pasividad y todo conformismo con la situación actual, el cual impele al hombre a adaptarse al imperio de fuerzas que le son extrínsecas y lo lleva a someterse al mundo, en lugar de iniciar un auténtico proceso de *autoafirmación* frente a la realidad. En otras palabras, para Arendt, la libertad es la *causa primera* de las acciones políticas, aquellas que están dirigidas a mejorar la condición humana.

Más aún, la insistencia de Arendt en la preservación permanente del elemento de la distintividad humana, en el curso del diálogo y de la acción,

---

<sup>7</sup> Este aspecto de la filosofía de Arendt lo he explorado con mayor detenimiento en Kohn (2001).

incide en el rechazo al establecimiento de identidades colectivas, basadas en la raza, la religión o la ideología. Es esta noción radical de pluralidad la que, en última instancia, aleja a la filósofa tajantemente de toda idea de consenso racional universalmente válido. Solo mediante la deliberación pública –entre ciudadanos, en igualdad de derechos– se pueden lograr acuerdos, y estos siempre serán transitorios. El bien que intenta alcanzar una comunidad es siempre un bien plural, un bien que refleja los distintos intereses y opiniones y, al mismo tiempo, los vínculos que unen a los hombres en cuanto ciudadanos, es decir, la solidaridad y reciprocidad que ellos cultivan como iguales políticos. En síntesis, podemos inferir que Arendt defiende la fuerza del compromiso intersubjetivo plural frente a la autoridad; lo que equivale a afirmar que la fuerza de la racionalidad y la transparencia del discurso político no pueden ser sustituidas por la coacción o la opacidad intrínseca del poder instrumental del Estado.

III. La hermenéutica arendtiana, como hemos visto, consiste en interpretar y conceptualizar la diversidad de opiniones propia de la *vita activa*, y someterlas a la ponderación del juicio intersubjetivo, que –al ser capaz de reconocer la pluralidad y contingencia del mundo humano– evita caer ora en la actitud cognoscitiva que se dirige a la verdad como único fundamento de la experiencia, ora en la tendencia procedimental que justifica la necesidad de la dominación de una u otra élite sobre la masa, en aras de mantener una supuesta gobernabilidad. Nuestra autora identifica la actividad del juicio con la distancia de la ecuanimidad y considera que analizar la política desde la perspectiva de la hermenéutica, es decir, de la publicitación del discurso y de la significación de la acción, implica de entrada asumir una postura crítica despojada de intereses subalternos. De ahí que la función políticamente relevante del juicio requiera de la existencia de un público y no sea una actividad privada que pueda ejercerse en soledad. Todo ello hace suponer que las opiniones de los otros están presentes en el seno de una comunidad política plural.

Según Arendt, el discurso político se produce en el mundo de la vida, no en una habermasiana “comunidad ideal de diálogo” y, por lo tanto, es libre, eminentemente contingente, endeble, pero reconstruible, a diferencia del entendimiento o acuerdo revestido jurídicamente de solemnidad y cuya obligatoriedad y eficacia dependen de la capacidad de persuasión de un discurso

manipulador. De esta manera, Arendt –mucho más que Habermas– estaba atenta a no restringir el discurso a los parámetros impuestos por criterios de racionalidad formal; es decir, no estaba dispuesta a prohibir la formación de opiniones motivadas por la estructura de nuestra personalidad; por la defensa de intereses políticos o ideológicos; por prejuicios e, incluso, por ignorancia. En su opinión, no solo son legítimos los actos de habla que provienen de la gente letrada (los imbuidos de racionalidad), sino también lo son los emitidos por cualquier ciudadano medio que tenga interés en hacer respetar sus derechos. Y al discurso filosófico, o más precisamente a la teoría crítica, le compete indicar, esclarecer y legitimar las diferencias más que argumentar para lograr consensos. Tal es el modelo sugerido por Arendt para la Democracia.

Bajo esta perspectiva, los ciudadanos y los movimientos civiles que los representan no deben dejarse subyugar por discursos singularmente bellos en cuanto a su coherencia interna, sumamente sugestivos en tanto apelan a una supuesta base científica o a una racionalidad instrumental difícil de cuestionar. Como antídoto, vale la pena acudir a las reflexiones de Hannah Arendt, quien, tal como observábamos *supra*, concibe los enunciados de los discursos políticos como cuestiones de opinión, que no pueden reducirse a criterios formalizables de verdad, pero que sí pueden ser ordenados en una escala de significantes. Nunca debemos olvidar, nos reitera Arendt, que todos los significados son, en su esencia y origen, intersubjetivos y sin un valor último de verdad. De manera que el teórico social debe aceptar que las ciencias humanas, en su *núcleo firme*, no poseen fundamentos trascendentales necesarios o absolutos. Esto no significa que carezcamos totalmente de capacidad para dar cuenta de los cimientos de la acción humana, ni que una mera experiencia individual –tal como lo propugna el individualismo metodológico– no pueda tener influencia en un colectivo, hasta el punto de transformarlo en una comunidad política, pero sí nos hace ver que tales acciones y entendimientos compartidos son contingentes y carecen de certeza absoluta.

Considero, además, que –a través de este enfoque arendtiano de la hermenéutica– no solo se invalidarían los discursos de corte totalitario, sino, incluso, saldría a relucir la poca facticidad de las éticas procedimentalistas de cuño universalista. Y no estoy pensando únicamente en Rawls (1971),<sup>8</sup> sino

---

<sup>8</sup> La obra de Rawls, así como la de sus acólitos y detractores, es muy amplia y no puede abordarse en el espacio limitado del presente ensayo. Una primera aproximación de mi crítica a Rawls se encuentra en Kohn (2000, pp. 37-77).



también en Habermas, al confrontar sus argumentos con los criterios exigidos por Arendt, puesto que los mismos terminan recurriendo a una base normativa, que se asume axiomáticamente (*los principios de la justicia*), o a criterios de validación apriorísticos, que el propio Habermas denomina *base universal de validez del habla*,<sup>9</sup> o bien a la elaboración de una racionalidad instrumental a fin de fundamentar la legitimidad y viabilidad de un proyecto de democracia formal ya establecido a través de nuevas hipótesis *ad hoc*. Hipótesis que no logran explicar, por ejemplo, las causas que han generado las prácticas de protesta de la así llamada Sociedad Civil, la cual –en su esfuerzo por hacer operativo el poder difuso y participativo de la ciudadanía– se moviliza contra sus respectivos regímenes autocráticos en Europa del Este, África y América Latina, bajo la idea de crear *una esfera pública* (término de Arendt) autónoma y autodemocratizadora.<sup>10</sup>

Para concluir, mi posición –siguiendo a Arendt– es que para ponderar hermenéuticamente el significado (en la teoría y en la práctica) de los discursos políticos es necesario desarrollar criterios y juicios de valor que sean debatidos por los miembros de cada comunidad de intereses compartidos, mediante un proceso de comunicación y aprendizaje, con el fin de que estos sean capaces de pronunciarse acerca del problema de la coexistencia y la sustitución gradual de formas políticas que coartan su libertad a actuar, su derecho a opinar y participar con relación a todos los asuntos que les conciernen. Y la única manera de llevar a cabo este *élan*, con alguna expectativa de éxito, es cuestionando y modificando los discursos (sobre todo los de aquellos que pregonan poseer la única verdad posible) y asumiendo la responsabilidad solidaria de participar en la construcción de un mundo cívico común. O, para decirlo con Arendt,

La presencia de otros que ven lo que vemos y oyen lo que oímos nos asegura de la realidad del mundo y de nosotros mismos [...]. Vivir juntos en el mundo significa, en esencia, que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en

---

<sup>9</sup> Según Habermas (1979, p. 2 y siguientes), la idea de una comunicación perfecta es innata en el hombre; un criterio que no proporciona contenido alguno sobre los acuerdos que deben ser alcanzados; Habermas se limita así a proponer un procedimiento cuyos requisitos han de ser respetados para garantizar la validez de los acuerdos. El problema radica, en mi opinión, en cómo lograr la buena disposición de actores –con ideas, creencias y formas de vida distintas– a dialogar para dirimir conflictos entre ellos.

<sup>10</sup> Véase Kohn (2000, especialmente, pp. 98-110 y 139-148).

común [...]. La realidad de la esfera pública radica en la simultánea presencia de innumerables perspectivas y aspectos en los que se presenta el mundo común y para el que no cabe inventar medida o denominador común [...]. Sólo donde las cosas pueden verse por muchos en una variedad de aspectos y sin cambiar su identidad, de manera que quienes se agrupan a su alrededor sepan que ven lo mismo en total diversidad, sólo allí aparece auténtica y verdaderamente la realidad humana en el mundo. (1993, pp. 60-62 y 66)

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDT, H. (1967). *Sobre la Revolución*. Madrid: Revista de Occidente.
- ARENDT, H. (1968). *Between past and future. Eight exercises in political thought*. New York: The Viking Press.
- ARENDT, H. (1978). *The life of the mind*, Vol. I, (*Thinking*). San Diego/NewYork/London: Harcourt Brace Jovanovich.
- ARENDT, H. (1984). *La vida del espíritu*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- ARENDT, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- ARENDT, H. (1995). *De la historia a la acción*. (Compilación de Manuel Cruz). Barcelona: Paidós.
- CASTRO, P. V. (1998). Historia y verdad. *Tharsis*, 2 (3), 35-49.
- GADAMER, H. G. (1977). *Verdad y método*, Vol. I. Salamanca: Sígueme.
- GADAMER, H. G. (1992). *Verdad y método*, Vol. II. Salamanca: Sígueme.
- JONAS, H. (2000). Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt. En F. Birulés (Comp.), *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, (23-40). Barcelona: Gedisa.
- HABERMAS., J. (1979). *Communication and the evolution of society*. Boston: Beacon Press.
- KOHN, C. (2000). *Las paradojas de la democracia liberal: La ausencia del hombre en el 'Fin de la historia'*. Caracas: Editorial eXd.
- KOHN, C. (2001). El papel de la imaginación en la recuperación del sentido de *Amor mundi*: Hannah Arendt y la hermenéutica. *Filosofía* (Revista del Postgrado de Filosofía de la Universidad de Los Andes), 12, 161-191.
- LO MONACO, V. P. (1998). La hermenéutica de Rorty. *Malos tiempos para la Filosofía de la Historia*". *Tharsis*, 2 (3), 51-64.
- RAWLS, J. (1971). *A theory of justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.